

فلا  
التنوير الإسلامي

«٧٦»



# النَّصُّ الْإِسْلَامِيُّ

بَيْنَ التَّارِيخِيَّةِ .. وَالْاجْتِهَادِ .. وَالْجَمْعِ

تأليف

د. محمد عثمان



## النَّصْرُ الْإِسْلَامِيُّ

بين الشَّارِجِيَّةِ .. والاختِصَارِ .. والجمودِ

تأليف  
د. محمد عمارة

اسم الكتاب: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود

المؤلف: د. محمد عمارة

إشراف عام: د. السيد محمد إبراهيم

تاريخ النشر: الطبعة الأولى يناير 2007م

رقم الإيداع: 2006 / 22720

التوثيق الدولي: ISBN 977-14-3784-4

الإدارة العامة للنشر: 21 ش. أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة  
ت: 02 (3466434) - 02 (3472864) فاكس: 02 (3462576) ص ب: 21  
البريد الإلكتروني لإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmiser.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر  
ت: 02 (8330287) - 02 (8330289) - فاكس: 02 (8330296)  
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmiser.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش. كامل صدقي - العجالة -  
القاهرة - ص ب: 96 الدخيلة - القاهرة  
ت: 02 (5909827) - 02 (5908895) - فاكس: 02 (5903395)

مركز خدمة العملاء: الرقم المخصص: 08002226223  
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmiser.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (أرشدوا)  
ت: 03 (5462090)  
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام - عساف  
ت: 050 (2259675)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmiser.com  
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



أسستها: أحمد محمد إبراهيم سنة 1998

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)  
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع: www.enahda.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع  
لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية  
أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر



## تمهيد

فى علاقة «النَّصِّ» بـ«الاجتهاد»، واجه الفكر الإسلامى ويواجه - قديمًا وحديثًا - نزعات من الغلو، تراوحت بين الإفراط والتفريط..

■ فهناك النزعة «النصوصية الحرفية» - التى مثلها «الحشوية» القدماء<sup>(١)</sup> - والتى يمثلها اليوم «السلفيون - النصوصيون - الحرفيون». الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، رافضين التأويل بإطلاق، بل ومنكرين المجاز فى النص الدينى، ومتخذين موقفًا غير ودى من «الرأى» و«النظر العقلى» فى النصوص الدينية.

■ وهناك النزعة «الباطنية الغنوصية»<sup>(٢)</sup>، التى دعت إلى لون من الغلو فى التأويل، وإلى تعميم هذا التأويل المغالى، وغير المضبوط بضوابط العربية وثوابت الإسلام، فزعمت أن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلًا.. حتى لقد تجاوزت كل المعانى والأحكام التى جاء بها القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف!

(١) هم الذين وقفت بهم مداركهم المحدودة عند «الحشو» وظواهر النصوص، فوقعوا فى عسنتقع التشبيه والتجسيم والتجسيد فى تصورات الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها، وعجزوا عن الارتقاء إلى آفاق التجريد والتفريب.

(٢) وهى نزعة إشراقية قديمة، جعلت خلاص الإنسان بالمعرفة، وخاصصت العقل والنقل، واعتمدت على الفيض والحدس والإلهام..

■ واليوم.. وبعد أن «رَشَحْتُ» فلسفة التنوير الغربى - الوضعى، العلمانى»<sup>(١)</sup> على شرائح من التخب الثقافية العربية والإسلامية التى تغرَّبت، فتبنت مقولات فلسفة التنوير الغربى إزاء النص الدينى - وهى الفلسفة التى رأت فى هذا النص: وضعاً بشرياً ناسب طور الطقولة للعقل البشرى، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما فى مرحلة «الميتافيزيقا».. ليتجاوزه تماماً - بالحكم عليه «بالتاريخية»<sup>(٢)</sup> - فى المرحلة «الوضعية»..

اليوم يواجه نفر من مثقفينا المتغربين النص الدينى الإسلامى بما واجه به فلاسفة التنوير الغربى - فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين - النص الدينى فى اليهودية والنصرانية.. داعين إلى «تاريخية» معانى وأحكام القرآن الكريم، باعتبارها معانى وأحكاماً تجاوزها الواقع الذى تطور، وعفا عليها التاريخ!

وهم يتخذون لهذه النزعة صياغات عدة، لكنها تقضى إلى ذات المقاصد والغايات..

فالمستشار محمد سعيد العشماوى، يدعو إلى ربط أحكام القرآن الكريم وتشريعاته بأسباب النزول.. وصولاً إلى الادعاء

- 
- (١) التنوير الغربى: نزعة فلسفية، جعلت شعارها: «لا سلطان على العقل إلا للعقل»، وأعلنت العقل والعلم والفلسفة محل الله والدين والأهوت. انظر كتابنا «الإسلام بين التنوير والتزوير» طبعة دار الشروق، القاهرة سنة ١٩٩٥ م.
- (٢) التاريخية: مذهب يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية. وأن القانون من نتاج العقل الجمعى.. وتعمم ذلك فى الشرائع الإلهية أيضاً..



«بوقتية أحكام القرآن الكريم»..! فيرفض القاعدة الأصولية القائلة: «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» - وهي القاعدة التي تجمع بين عموم اللفظ وبين سبب النزول، فتفسر اللفظ العام في ضوء سبب النزول عندما يوجد.. يرفض العشماوى تلك القاعدة، زاعماً أنها قد نشأت «فى فترات الظلام الحضارى والانحطاط العقلى»<sup>(١)</sup>!

وذلك ليؤسس العشماوى على هذا الزعم دعواه فى تاريخية أحكام وتشريعات القرآن، فيقول: «.. فأحكام التشريع فى القرآن ليست مطلقة.. ولم تكن مجرد تشريع مطلق.. فكل أية تتعلق بحادثة بذاتها، فهى مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة.. وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أى لأسباب تقتضيها - سواء تضمنت حكماً شرعياً أم قاعدة أصولية أم نظاماً أخلاقية.. إنها أحكام مؤقتة ومحلية، تنطبق فى وقت محدد وفى مكان بعينه.. وبوفاة الرسول، انتهى التنزيل.. وانعدم الوحي.. ووقف الحديث الصحيح.. وسكنت بذلك السلطة التشريعية الإلهية»<sup>(٢)</sup>! فاكتمال الوحي والتشريع - عنده - «انعدام»!!

ويتجاهل صاحب هذه الدعوى أن علماء أسباب النزول أنفسهم هم الذين قرروا أن أسباب النزول هى «مناسبات لنزول

(١) «معالم الإسلام» ص ١٦٥، ٦٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م. و«الخلافة الإسلامية» ص ١٤٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠، و«الإسلام السياسى» ص ٤٣، ١٢١، ١٢٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢) «معالم الإسلام» ص ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١. و«الإسلام السياسى» ص ٤٤. و«جوهر الإسلام» ص ١٤٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

الأحكام، وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام، فهي جزء من الوحي القرآني، الذي نزل منجماً، وناسب نزول بعض آياته وقارن هذه الأسباب.. وعلى هذا تعارفت الأمة منذ عصر البعثة.. وكما يقول أبرز علماء أسباب النزول - ومنهم الزركشي [٧٤٥ - ٧٩٤ هـ - ١٣٤٤ - ١٣٩٢ م] وجلال الدين السيوطي [٨٤٩ - ٩١١ هـ - ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م] - «قلقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها.. فالذي يتحرر في سبب النزول: أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه.. فلقد نزلت آيات في أسباب، واتفق الصحابة والتابعون على تعديتها إلى غير أسبابها..»

أما ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨ هـ - ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م] فإنه يرى في مثل ما يقول به العشماوى «قولاً لا يقول به مسلم ولا عاقل على الإطلاق»<sup>(١)</sup>

ويتجاهل العشماوى كذلك أن الآيات القرآنية التي رويت لها أسباب نزول، وجميع هذه الروايات أحاديث آحاد، لا تتعدى عند السيوطي - ٨٨٨ آية - أي ١٤٪ من آيات القرآن - وعند الواحدى النيسابورى (٤٦٨ هـ - ١٠٧٥ م) ٤٧٢ آية، أي ٧,٥٪ من آيات القرآن، الأمر الذى ينفى إمكان تجاوز أحكام ومعانى وتشريعات القرآن بهذه «التاريخية» المؤسسة على أسباب

(١) «أسباب النزول» ص ٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ و«الإتقان فى علوم القرآن» ج ١ ص ٢٩ - ٣١ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥ م.



النزول، حتى بهذا المعنى الذى يرفض عموم اللفظ ويقف فقط عند سبب النزول<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

ومع العشماوى، فى الدعوة إلى هذه «التاريخية» التى تتجاوز معانى وأحكام وشرائع القرآن الكريم، يقف الدكتور نصر حامد أبو زيد.. بل ويتجاوزه فيعمم «التاريخية» على «العقائد» التى جاء بها القرآن!.. فيقول: «إن الخطاب الإلهى - (القرآن) - خطاب تاريخى.. لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق<sup>(٢)</sup>.. والبعد التاريخى يتعلق بتاريخية المفاهيم التى تطرحها النصوص.. فليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة فى النصوص.. ينطبق هذا على النصوص التشريعية وعلى نصوص العقائد والقصص.. وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحي.. وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. وفى السياق الاجتماعى المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام، بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً.. وحتى العقائد - بهذه القراءة التاريخية - هى تصورات مرتبهة بمستوى الوعى وبطور مستوى المعرفة فى كل عصر.. والنصوص الدينية قد اعتمدت فى

(١) انظر كتابنا «سقوط الغلو العلماني» ص ٢٥٤ - ٢٦٢. طبعة القاهرة سنة ١٤١٦هـ - سنة ١٩٩٥م

(٢) مجلة (القاهرة) - «مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق» - أكتوبر سنة ١٩٩٢م.



صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعى الجماعة التي توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب<sup>(١)</sup> !!



هكذا، يواجه الفكر الإسلامى المعاصر - فكر تيار الإحياء والتجديد - فى علاقة «النص» بـ«الاجتهاد» - هذين اللونين من الغلو:

غلو الإفراط «النصوصى - الحرفى»، الذى يقف أصحابه عند ظواهر النصوص، مهدرين أدوات النظر العقلى فى هذه النصوص..

وغلو التفريط «الوضعى - المادى - العلمانى» الذى يصنع أصحابه - «بالمادية - الوضعية» - صنيع الباطنية القدماء، عندما يعممون التأويل، ويطلقونه من ضوابطه اللغوية، فيتجاوزون - بدعوى التاريخية - أحكام القرآن الكريم، فى التشريع، والعقائد، والأخلاق!

وفى مواجهة هذا الغلو، يتطلع العقل المسلم إلى كلمة سواء، فى علاقة «النص» بـ«الاجتهاد».. وتلك هى المهمة التى تطمح إليها هذه الصفحات.

---

(١) «نقد الخطاب الدينى» ص ٨٢ - ٨٤ - ١٠٦، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م ومجلة (القاهرة) - «إمداد السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» - يناير سنة ١٩٩٣م.

## النظرية الإسلامية فى التأويل

فى التأويل للنص الدينى، هناك الغلو الذى جعل التأويل لونا من (العبث الذاتى) الذى تقوده (الشطحات) التى لا تعرف الضوابط أو القواعد أو الحدود والآفاق.

فعلاوة على (تحرر) هذا التأويل من القواعد التى قررها له أهل اللغة، ومن الضوابط المتمثلة فى ثوابت وعقائد وأصول ومبادئ المحكم القرآنى، نجد هذا الاتجاه العبثى، قد جعل التأويل للنص الدينى «القاعدة» وليس «الاستثناء» فأطلقه فى كل النصوص، بعد أن أطلقه من القواعد والضوابط اللغوية والعقدية.

لقد جعلوا «الظاهر» مجرد «أمثال مضرورية»، والمراد الحقيقى من ظواهر النصوص هو «المعانى الباطنة»، بل رأوا «الظاهر: منهيًا عنه»، وفى استعماله الهلاك، ولأهله العذاب، لأنهم - بنظرهم - لم يدركوا ولم يعرفوا «الحق الباطن»!

وإذا شئنا أمثلة على ثمرات هذا «التأويل العبثى» المنفلت من أية قواعد يمكن الاحتكام إليها، فسنجد «الشطحات» التى أولت مراد الرسول ﷺ بقوله: «من كنت مولاه فعلى مولاه» بأنه خروج الرسول من النبوة والرسالة، وجعله نفسه - منذ قال ذلك سنة ١٠هـ - تابعًا لعلى بن أبى طالب! وتأويلهم «جنة آدم»، عليه السلام، بأنها: الإباحة للمحارم ولجميع ما خلق فى الدنيا... وتأويل الوضوء بأنه: موالاة الإمام المعصوم... والصلاة، بأنها:



الناطق - أي الإمام الناطق -... والغسل، بأنه: تجديد العهد للإمام... والزكاة، بأنها: تركية النفس - بذهبهم -... والكعبة، بأنها: النبي... والباب، بأنه: علي بن أبي طالب... إلخ.

إلى آخر التأويلات العبثية، التي تنخر شطحات يمكن أن تتعدد وتختلف بتعدد واختلاف المتأولين؛ لأنها منغلقة من أية قواعد للغة أو ضوابط في الاعتقاد.

وعلى درب هذا الغلو الباطني القديم الذي خفتت أصواته كثيراً في حياتنا الفكرية الحديثة والمعاصرة - سار ويسير أصحاب التأويل الوضعي العلماني، رغم اختلاف، بل وتناقض المنطلقات

فالتأويل - عند هؤلاء الوضعيين العلمانيين - هو «جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر ولمفاهيمه وأفكاره»... إنه «قراءة ذاتية... بل وغير بريئة»... لأنه لا توجد شمة قراءة بريئة...<sup>١١</sup> فلا معايير ولا ضوابط ولا قواعد تحكم تفسيرات وتأويلات القراء للنصوص!

وهكذا نجد أنفسنا بإزاء «تأويل عبثي»، جعل لكل قارئ قراءته غير البريئة، أي الذاتية المنغلقة من القواعد والضوابط. فكانت الثمرات المرة - لدى الباطنيين والوضعيين - واحدة انغلالات التأويلات للنصوص الدينية من كل المعاني والأحكام التي تعارفت عليها اللغة ومن ثوابت وعقائد ومبادئ محكمات النص الديني.

(١) د. نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محمد مهدي الدين بن عربي» ص ٥، ٦ طبعة بيروت سنة ١٩٨٣ م. و«إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٨ طبعة بيروت سنة ١٩٩٢ م.

وإذا كان هذا هو مذهب «التأويل العيشي» للنص الديني.. فإن للعلم الإسلامي في التأويل مذهباً آخر، متميزاً ومضبوطاً. أجمع عليه العلماء، مع تمايزهم في الإكثار أو الاقتصاد في التأويل.. فالتأويل، في المنهج الإسلامي، سبيل من سبل وعي الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت بها السمعيات، وقصرت قدرة اللغة الدنيوية المحدودة عن تبيان كنه حقيقتها..

وهو في (التعريفات) للشريف الجرجاني [٧٤٠ - ٨١٦ هـ - ١٣٤٠ - ١٤١٣ م] «صرف اللفظ عن معناده الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراد موافقاً بالكتاب والسنة - أوليس إلى أي معنى) - مثل قوله تعالى ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: ١٩]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان (تفسيراً)، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلاً)»<sup>(١)</sup>

أما عند ابن رشد [٥٢٠ - ٥٩٤ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م] فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بتبنييه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي<sup>(٢)</sup>.

(١) «التعريفات» مطبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م.

(٢) ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والتريفة من الاتصال» ص ٣٢، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢ م.



ولقد وردت الإشارة إلى «التأويل» في السنة النبوية، بحديث الصحابي جابر بن عبد الله، في سياق كلامه عن رسول الله ﷺ عندما قال: «... ورسول الله بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله...»<sup>(١)</sup>.

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه، من كل المذاهب والتيارات الفكرية، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال في التأويل، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلاً إلى وعي وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته، وخاصة إذا كان ذلك في أمر من أمور عالم الغيب... فلا بد أن تكون هناك ضرورات تدعو إلى التأويل وضوابط تحكم هذا التأويل..

ولقد وجدنا الإمام الغزالي [٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م] يضع للتأويل الإسلامي نظرية مضبوطة ومحكمة، فللمعاني والأحكام والأمور التي جاءت بها النصوص الدينية «مراتب وجود» يتدرج المصدق بها فيها من مرتبة إلى أخرى.. فلو جود ما أخبر به صاحب الشرعة ﷺ خمس مراتب، لا يقع المصدق بأي منها تحت طائلة الكفر والتكذيب... وهذه المراتب هي

### ١- الوجود الذاتي:

أي الحقيقي، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة. فيسمى أخذه إدراكاً، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات.. وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول.

(١) رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي.

## ٢- الوجود الحسى:

الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً فى الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه فيه غيره، كروية الفائم والمريض العتيقظ لصور لا وجود لها خارج حسه.

## ٣- الوجود الخيالى:

لصور المحسوسات التى يخترعها الإنسان فى خياله، فيشاهدها وإن كان معظم العينين - فهى موجودة ومشاهدة فى الدماغ، لا فى الخارج..

## ٤- الوجود العقلى:

مثل أن يكون للشيء: روح، وحقيقة، ومعنى - مثل «اليد» فإن لها صورة محسوسة، ومثيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش - التى هى «اليد العقلية» - ومثل «القلم»، فله صورة، وله حقيقة - ما تنقش به العلوم - يتلقاها العقل من غير اقتران بصورته.

## ٥- الوجود الشبهى:

وهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا بحقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته، وذلك مثل: الغضب والشوق والفرح والصبر - إذا وردت فى حق الله سبحانه - فإنه لا يجوز أن نثبت له شيئاً من ذلك، لا بصورته ولا على سبيل الحقيقة، لا فى الخارج، ولا فى



الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل.. ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها، كإرادة العقاب بالنفسية للغضب مثلاً..

تلك هي مراتب التأويل.. والناظر في النص الديني، لا ينتقل من المعنى الظاهر - الوجود الذاتي - إلى مرتبة الوجود الحسي إلا إذا استحال حمل المعنى على ظاهره.. وكذلك الحال في الانتقال من الوجود الحسي إلى الخيالي.. فالعقلي.. غالشيهي..<sup>(١)</sup> بل إن التأويل لا مكان له إلا إذا «استحال الظاهر».. حتى لقد اعتبر ابن رشد «شهادة الظاهر وإشارته إلى التأويل» الدليل على ضرورة هذا التأويل<sup>(٢)</sup>.

وهكذا تتميز النظرية الإسلامية في التأويل عن مذاهب «التأويل العبثي» - الباطنية منها والوضعية على حد سواء - ويقف الاجتهاد الإسلامي من هذه القضية موقفًا وسطًا، بين غلو إفراط أهل الجمود، الذين يسيئون الظن بالتأويل غالبًا.. وبين غلو تخريط أهل الباطنية والوضعية، الذين يعممون التأويل في النص الديني، مع انفلات تأويلاتهم لهذا النص من قواعد اللغة وتوابت المحكمات..

وبهذا المنهاج الوسطي، يتخذ العقل المسلم موقفًا وموقعًا متميزًا من العلاقة بين «النص الديني» وبين «الاجتهاد في هذا النص الديني».. دونما إهدار للنص.. أو إهدار للاجتهاد!

(١) العزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص ٤ - ٩. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م

(٢) «فصل المقال» ص ٣٢

## علاقة النص بالاجتهاد

### ضبط المصطلحات:

لتبدأ أولاً بتحديد معاني ومضامين المصطلحات. مصطلحات «النص»، و«الاجتهاد» وإما كان الاجتهاد في الاصطلاح هو است فراغ الوُسْع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعي<sup>(١)</sup>، فإن مصطلح «النص» قد كان تعريفه ومضمونه مثار اختلاف، بل وموضع شبهات وأوهام، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديد المدخل الطبيعي والشرط الضروري للحديث عن علاقة النص بالاجتهاد في منهاج الإسلام.

إن النص - من حيث اللفظة - إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة - ماثورة أو منشأة - هي نص. هذا هو المعنى اللغوي العام.

ومن اللغويين - كابن الأعرابي - من خصصه، فقال: «النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف والنص: التعيين على شيء ما...» أما الأزهري، فإنه يقترب في تعريفه من «المعنى والمراد وثمره الملفوظ والمكتوب» ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ، وليس ذات الملفوظ. يقول الأزهري في

(١) «التعريفات...» والتهانوي «كشف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩٢م

هذا التعريف الذي يخصص معنى النص والمراد منه «النص» أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها»..

وهذا المعنى، الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصاً»، هو الذي انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة، أنه هو «ما دل ظاهر لفظيها عليه من الأحكام»<sup>(١)</sup> فالنص، هنا ليس أى ملفوظ ولا آية عبارة، وإنما هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة، أى الأحكام المستنبطة من المأثورات.

فإذا انتقلنا من إطار «اللغة» إلى الإطار «الاصطلاحي» لمعنى «النص»، وجدنا أغلب الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ، بل على ما بلغ منها في التحديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذي لا يقبل الاحتمالات، فكانهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات، وليس بمطلق العبارات.. فالجرجاني يعرفه فيقول «النص: ما أزداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم.. إنه ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل»<sup>(٢)</sup>

أما التهانوي (١١٥٨هـ - ١٧٤٥م) فإنه يورد المعاني الخمسة التي جاءت لمصطلح «النص»، في عرف الأصوليين، وهي:

(١) ابن منظور «لسان العرب» طبعة دار المعارف، القاهرة.

(٢) «التعريفات».



«المعنى الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً، عاماً أو خاصاً.

والمعنى الثانى ما ذكره الشافعى، فإنه سمي الظاهر نصاً، والنص فى اللغة بمعنى الظهور.

والمعنى الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمس، مثلاً، فإنه نص فى معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالة على معناه فى هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

والمعنى الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

والمعنى الخامس: الكتاب والسنة، أى ما يقايل الإجماع والقياس...»<sup>(١)</sup>.

هكذا تراوح معنى «النص» ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، من لفظهما، وما هو ظاهر أى واضح من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما. أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذى لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أى ظاهر ومشعين - فى معناه، لا يحتمل شيئاً آخر، كالحقائيق

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون».

الملفوفة المتحققة، مثل عدد الخمسة، الذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى هذا العدد.

فنحن هنا أمام معنى «النص» يختص بما هو قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة في التوايت التي لا يصحبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد.

تلك هي معاني مصطلح «النص» عند الأصوليين، من خواص مفكري الإسلام..

أما «العوام» الذين علا صوتهم في حياتنا الفكرية، وخاصة منذ سيادة «التقليد» وتوقف «الاجتهاد»، وتراجع حصارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع، قياسهم لم يكتفوا بإطلاق «النص» على كل الفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضافوا إلى «النص» الذي حجروا في وجوده أي اجتهاد، كل ما كتب الأقدمون في مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين... لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط أعمالها، أو بعبادات تغيرت، أو بأعراف تبدلت مما هو كثير في الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية في سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتنمية العمران.

وهكذا شاع ويشيع في الفكر «الإسلامي» ادعاء التناقض بين «النص» وبين «الاجتهاد»، وذاعت مقولة «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق. تعميم في فهم معنى «النص» وتعميم

فى الغاية من «الاجتهاد» مع وجود النص.. حتى لقد أصبحنا  
وكاننا أمام تناقض كامل وحاد.. فوجود «النص» يمنع ويبلغى  
وجود «الاجتهاد».. ووجود «الاجتهاد» لا يقاى إلا إذا انعدمت  
«النصوص»!

فما هو موقف «المنهاج الإسلامى» فى هذا الأمر المشكل،  
والبالغ الأثر فى الحياة الفكرية لأمة الإسلام؟

\*\*\*

### رؤيتنا للقضية:

بادئ ذى بدء، فإن الاجتهاد - كما أشرنا - هو بذل المجتهد  
الذى يستجمع شروط الاجتهاد وشعبه، واستفراغه جهده فى طلب  
المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل له ظن بحكم شرعى  
ويبدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة، يستنبطها المجتهد من  
أصولها التى اكتملت فى النصوص المقدسة، مبادئ وقواعد  
وأركاناً ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، المبينة  
والمفصلة لمجمل القرآن، والتى لها فيه معنى أو عيتى..  
فما لاجتهاد، إذن، ليس بعيداً عن النص، وليست غيبة النص شرطاً  
فى وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هى  
المبادئ والأصول - يستخرج منها المجتهد، بالاجتهاد،  
الجزئيات والفروع.. فالتناقض بينهما واقتضاء وجود أحدهما  
نقى الآخر، ليس من بادئ الرأى، كما يحسب الذين يرددون،  
بتعميم وإطلاق، مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»!



بل إننا نقول: إن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة، دائماً وأبداً، وبتعميم وإطلاق... ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي، كتاباً وسنة، لا يعدو أن يكون واحداً من المواقف الآتية:

(أ) أن يكون النص «ظني الثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «ثبوت» هذا النص..

(ب) أن يكون النص «ظني الدلالة»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالة» هذا النص..

(ج) أن يكون النص «ظني الدلالة والثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في «دلالته وثبوته» كليهما..

(د) أن يكون النص «قطعي الدلالة والثبوت»، وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد..

ذلك أن وجود النص «قطعي الدلالة والثبوت» لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت.

■ فالاجتهاد في فهم النص لإزالة أحكامه منازليها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.

■ والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره، الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة لمعناه أمر لا خلاف فيه..

■ والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعي الدلالة والثبوت يعنى التلازم الضرورى بين هذا النص وبين الاجتهاد.

■ والاجتهاد في صياغة القواعد وتقنين الأحكام من النص، قطعي الدلالة والثبوت أمر لا خلاف فيه.

لكن الأمر الذى أثار ويثير اللبس فى هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التى تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التى تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ففى النصوص التى تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة، فى علوم عالم الغيب.. وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التى استأثر الله - سبحانه وتعالى - بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية، كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها - فى مثل هذه النصوص - يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع، وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتحرير الأحكام.. فالاجتهاد قائم، حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنه لا يقضى فيها ومعها هذه الحدود، إن الأحكام المستخرجة، بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها، بدعوى جواز

الاجتهاد فيها أو معها: لأن الاجتهاد في هذه النصوص ومعها - مع قيامه ووجوده ولزومه - لا يجوز أن يتعدى حدوده، حدود الفهم والاستنباط والتفريع والقرجيج والتحرير ومحظور عليه التغيير أو تعطيل أو التجاوز أو الاستبدال، وليس هذا - حجر إسلامي - على العقل المسلم المجتهد، وإنما لأن هذه النصوص - بعد صحيحها قطعية الدلالة والثبوت - أما أنها تعلقت بـ «ثوابت» - دينية أو دنيوية - فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى «نسخ الدين»؛ وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية التي لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها والعلّة الغائية وراءها، فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص، وإلا دخلنا في دائرة «العبث» الذي لا يجوز أن يسمى «اجتهاداً» بحال من الأحوال.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعلقة بعلّة غائية، فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نعالجه الآن.

وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائم في نطاق «عوام الفكر الإسلامي» وحدهم؛ لأنه - كما سنرى - ليس له منطلق أو حجة أو أساس..

■ فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية ليست - كما تشهد بذلك بداهة القطرة - ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعلّها



وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد... فهي - أي أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصالح - وجوداً وعدمًا، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تعيرت أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطوّر، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة وتطوّر العرف... فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع، بل إن الصنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، وإنما مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها

■ تم - وهذا هام جداً في هذه القضية - إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعى الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية. ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، قيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا يتجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً. لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعقلته والمصلحة المبتغاة منه. فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز

للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغى النص ويعدمه، ودون أن يلغى الحكم الذي تجاوزه إلغاء دائماً، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد، لافتقاره - في هذه الحالة - إلى شروط الإعمال!

فحقيقة الاجتهاد وجوهره - في هذه القضية - هو الاجتهاد في شروط إعمال الأحكام المستنبطة من النصوص، وليس - والحالة هذه - بديلاً للنصوص يرفعها أو يلغيها - بل ولا تجاوزاً دائماً ونهائياً لأحكامها، قال الحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور - أي إذا لم يعد محققاً للمقصد منه، وهو المصلحة - فلا يد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً، يحقق «المقصد المصلحة» فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، كل ذلك، والنص قائم، نطوره، ونتعبد بتلاوته؛ لأن عمله وإعماله قائم أبداً. غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون إذا استعرنا تعبير الفلاسفة - «بالفعل» أحياناً، و«بالقوة» أحياناً أخرى، ففعله - الحكمي - «يبرز» إذا تحققت المصلحة بحكمه، و«يكمن» إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذي يحقق هذه المصلحة، فإذا عادت هذه الشروط «برز» فعله - الحكمي - من جديد فالنص قائم أبداً، والحكم متراوح بين «التنفيذ» و«وقف التنفيذ» دون تجاوز دائم أو إلغاء!

تلك هي العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» في تصور المنهاج الإسلامي.. علاقة التلازم والتلاحم، حتى لقد نسجت خيوطهما في نسيج واحد، على النحو الذي رأيناه، والذي ينبغي شبهة التقابل والتعارض والتناقض التي شاعت وتشيع مقولاتها «لا اجتهاد مع النص» - على السنة، وفي كتابات «عوام المتقنين» المسلمين!

وهي علاقة، تصنع منهاجاً وسطياً بين غلو إقراط أهل الجمود، الذين يمنعون الاجتهاد مع النص، دونما تمييز بين نصوص عقائد الدين وغيبياته وثوابت الشرائع العبادية والدنيوية وبين نصوص المتغيرات من الفروع الدنيوية، فيجعدون على أحكام لم تعد تحقق المصالح التي هي علتها وغايتها.

وهو وسط، أيضاً بين غلو التفريط «الوضعي - العلماني»، الذي يعمم الاجتهاد - بل والتأويل - لكل النصوص الدينية، شرائع كانت أم عقائد وأخلاقيات، ثوابت كانت أم في الفروع، فكانه «نسخ» يتجاوز الشريعة لا علاقة له بمعنى وحقيقة الاجتهاد!

إنه وسط بين غلو الجمود على ظواهر النصوص.. وبين غلو «تاريخية النصوص»!



## شواهد من الاجتهاد الاسلامي:

وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأرق لمنهاج الإسلام في هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفي الوقوف عندما هو «قطعي الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفي في هذا المقام:

■ لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» سهمًا حده النص القرآني. باعتبار أن حكمه: فريضة فرضها الله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ٦٠]

لكن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، اجتهد مع وجود هذا النص القرآني، القطعي الدلالة والثبوت، والذي قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي ﷺ والصحابة طوال عهدي النبي والصديق، باعتبار هذا الحكم المخصوص عليه في القرآن فريضة فرضها الله اجتهد عمر بن الخطاب في هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت فيه.. عندما تخلقت شروط أعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين، الذي يدعوهم إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين قائمًا، فبعد أن كان الحكم دائرًا في وجوده مع العلة الغائية الموحودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية..

لكن.. هل يعنى هذا الاجتهاد العبرى إلغاء النص، والقول بتاريخيته؟.. لم يحدث هذا، ولم يقل به إنسان.. فلقد ظل النص آية قرآنية تثلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها، حتى بعد وقف أعمال الحكم المأخوذ منها، كما ظلت كل الآيات القرآنية المقول - على رأى من يقول بالنسخ - بنسخ أحكامها جزءاً خالداً فى القرآن الخالد.. ولم يزعم «نسخ التلاوة» فى القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرانيليات فى كتاب الله..

وهل يعنى هذا الاجتهاد العبرى وقف أعمال هذا الحكم دائماً وأبداً؟.. كلا.. فلو وجد الحاكم المسلم، فى أى زمان وفى أى مكان، أن مصلحة الأمة تقتضى تأليف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهاداً جديداً فى شروط أعمال الحكم الأصلية، المأخوذ من النص القرآنى، يعيد أعمال هذا الحكم من جديد - ويخرجه من دائرة «وقف التنفيذ» إلى دائرة «التنفيذ».. من دائرة «العمل بالقوة» - (الكمون) - إلى دائرة «العمل بالفعل» - (البروز).

فبالاجتهاد مع وجود النص، قطعى الدلالة والثبوت، وأرد.. بل واجب.. لكنه ليس الاجتهاد الذى يتجاوز النص.. ولا الذى يعدم الحكم، وإنما هو الاجتهاد فى شروط أعمال الحكم، يوقف الأعمال إذا لم تتوافر شروطه، ويحل محل الحكم - بالاجتهاد - حكماً جديداً، فإذا عادت شروط الأعمال إلى الوجود عاد الحكم الأصلية إلى العمل من جديد.

فهذه النصوص، التى تتعلق أحكامها «بالتنظيم الإسلامى» لحركة «الواقع الإسلامى» - فى فروع المتغيرات الدنيوية -

ستظل دائماً وأبداً تدور أحكامها - في التنفيذ أو وقف التنفيذ - مع علتها وحكمتها، وهي مصلحة العباد، وجوداً وعدمًا، فذلك هي رسالتها العملية، وهذه هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها.

■ وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرُمادة، مثل هو الآخر في هذا المقام..

فعندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة - بسبب المجاعة في الحجاز - أوقف عمر إقامة هذا الحد، المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والتبوت ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٢٨]، لقد رأى عمر أن تخلف «الشروط الاجتماعية» لإعمال حكم هذا النص يجبُ توافر «الشروط الفردية» لإعماله.. ولم يقل أحد إن هذا الاجتهاد قد عني تجاوز النص وتاريخيته، ولا أنه قد تجاوز الحكم المأخوذ منه - حد السرقة - تجاوزاً مطلقاً ودائماً، فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة، وتوافرت «الشروط الاجتماعية» لإقامة حد السرقة عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد، بل إن وقف تنفيذ هذا الحكم - حتى في عام المجاعة - لم يكن عاماً في كل الدولة الإسلامية، وإنما كان في الإقليم الذي حدثت به المجاعة وحده.. الأمر الذي يقطع بأن الاجتهاد - مع وجود النص - إنما كان في توافر أو عدم توافر شروط إعمال الحكم.. وهو منهاج متميز عن «الجمود»، الذي يُعمل الأحكام، حتى لو غابت شروط إعمالها.

وعن «التاريخية» التي تجعل من متغيرات الواقع مبررًا لتجاوز النصوص وظل صفحة الأحكام على نحو دائم وأبدى..

■ و«الصوافي» - الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين - والتي كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامي في البلاد التي فتحت عنوة، ثم قتلوا أو قروا أو ظلوا على مناواتهم للدولة بالحرب.. أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالها الفتوحات - هذه الأرض - «الصوافي» - كانت «واقعا جديدا» اجتهد المسلمون، على عهد عمر، فاستصفوها لبيت مال المسلمين، ملكيتها لبيت المال، ومنفعتها للأمة، وظل هذا حكما مجمعا عليه طوال عهد عمر، فلما كان عهد عثمان ابن عفان، اجتهد في «إقطاع» مساحات من هذه الصوافي لنقر من المسلمين، واستمر ذلك حكما معمولاً به طوال عهده.. فلما جاء حكم علي بن أبي طالب، اجتهد فعاد إلى أعمال الحكم الذي كان قائما على عهد عمر، وتجاوز الحكم الذي أعمله عثمان.. كل ذلك، وفي كل الحالات، دورانا مع علة الحكم «المقاصد - المصالح» - كما رآها كل واحد - دورانا مع هذه العلة الغائية وجودا وعدمًا.. وذلك دونما «جمود» عند الاجتهاد الأول والتطبيقات الأولى والحكم الأسبق.. ودونما «تاريخية» تتجاوز الحكم الأول تجاوزا مؤبدا.

■ والقصة الشهيرة للاجتهاد العمري مع الأرض المفتوحة، بمصر والشام وسوريا وسواد العراق.. هي الأخرى شاهد حي على هذا المعنى الذي نقدمه ونؤكدُه للعلاقة بين «النص» و«الاجتهاد»..



لقد كانت السنة النبوية، كما تمثلت في «عمل الرسول» ﷺ، المتمثل في توزيع غنائم خيبر، بعد فتحها (سنة ٧هـ)، تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح، والمعد الإجماع على هذه السنة، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد، على عهد النبي وخلال عهد الصديق.. فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر، على عهد عمر بن الخطاب، وفيها من الأرض الزراعية الأودية الكبرى للأنهار العظمى النيل، وبردی، ودجلة، والفرات، طلب مقاتلة جيوش الفتح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة، التي تأسس عليها إجماع المسلمين، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين. وهنا رأى عمر أن المصلحة - علة الحكم - التي اقتضت التوزيع عند فتح خيبر، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وأن المقام يتطلب اجتهاداً جديداً لاستنباط حكم جديد يحقق هذه المصلحة التي استجدت.. فرفض الالتزام بالوقوف عند «سنة توزيع أرض خيبر» - لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية، لا الثوابت الاعتقادية والعبادية أو ثوابت المعاملات، ولأن للعقل في تحديد علة حكمها مدخل، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية - وطلب عمر من أهل الرأي في الدولة الإسلامية الاجتهاد، مع وجود هذه «السنة العملية» التي سبق وانعقد عليها الإجماع في عهدي النبي والصديق.

وشهد المجتمع الإسلامي، يومئذ حواراً واسع النطاق عميق الأبعاد، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد تدافعا فكريا خصبا يزهر به

المنهاج الإسلامي وتتيه به التجربة الإسلامية في سياسة الدولة والمجتمع، وبخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار عامل التاريخ، في قدمه وطبيعة المجتمع في حداثة عهد الناس بالإسلام.

كانت أغلبية المسلمين يومئذ، مقاتلين في جيش الفتح، وكانت توزيع أربعة أخصاس هذه الأرض هو مطلب أغلبيةهم، وبعبارة أبي يوسف [١١٣ - ١٨٢ هـ - ٧٣١ - ٧٩٨ م]: «... فرأى عامتهم أن يقسمه...». وكان في الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة، مثل بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى أعمال حكم السنة النبوية، وبعبارة الزبير بن العوام، عند فتح مصر - فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسم أرضها كما قسمت أرض خيبر، قائلا: «يا عمرو بن العاص، اقسمها... كما قسم رسول الله ﷺ خيبر... بل لقد أشد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب والحواء في هذا الموضوع وبعبارة أبي يوسف فلقد كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير ابن العوام وبلال بن رباح. حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال في هذا التدافع الفكري المحترق!

وببصيرة صاحب الاجتهاد، الذي كثيراً ما نزل الوحي مؤيذاً له على عهد النبي ﷺ، وبعبقرية رجل الدولة، والخليفة الذي تجسد فيه عدل الإسلام، وقف عمر - مع نفر من الصحابة عثمان، وطلحة، وعبد الله بن عمر - يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد، دون تخرج من «سنة عمالية» تأسس عليها إجماع في أمر

سابق ومتأهب.. وتقدم إلى مخالفه، وإلى هيئة التحكيم التي ارتصاها فرقاء الخلاف في هذا الأمر.. تقدم إليهم، فعرض الوقائع الجديدة التي دعت إلى طلب الاجتهاد في هذا الأمر من جديد.. قال لمخالفه عن طلبهم قسم الأرض المفتوحة: «ما هذا برأى.. ولست أرى ذلك.. إنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى.. والله لا يفتح بعد بلد فيكون فيه كبير نيل - (أى كبير نفع) - بل عسى أن يكون كلاً - (عبثاً) - على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد - (المدينة) - وبغيره من أرض الشام والعراق؟.. لقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهلهم.. وقد رأيت أن أحبس - (أوقف) - الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فينا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم. أرايتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها. أرايتم هذه المدن العظام، كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر؟ لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدارة العطاء عليهم، فمن أين يغطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج؟.. إن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم؟.. كيف أقسمه لكم، وأدع من يأتي بغير قسم؟»

قدم عمر «حيثيات» الواقع الجديد، التي تمثلت في كون هذه الأرض هي أعظم مصادر الثروة في الدولة الإسلامية.. وقيام الدولة، في عهده، على نحو غير مسبوق في عهدي النبي

والصديق، الأمر الذي يستدعي تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كي  
ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة، من جهاز للدولة،  
وجيش منظم في الديوان، وثغور كثيرة لا بد وأن تشحن  
بالحاميات المرابطة فيها.. وأيضاً. فالجيش الفاتح لا يضم كل  
الأمّة، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر  
الثروة في الأمّة؟ ثم.. ماذا يبقى للأرامل واليتامى، الذين لا أحد  
لهم في هذا الجيش الفاتح؟ وأخيراً، فهذه الثروة هي للأمّة  
المسلمة، بأجيالها المتعاقبة - بحكم استخلاف الله للإنسان في  
الأموال - وليست لهذا الجيل القائم، فضلاً عن أن تكون للجيش  
الفاتح من أبناء هذا الجيل!

قدم عمر هذه «الحيثيات»، في مواجهة «حيثيات» مخالفيه،  
الذين كانوا يقولون له، منكبين ومستنكرين: «أتقف ما أقام الله  
علينا بأسلافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا؟ ولأبناء  
أبنائهم ولم يحضروا؟»..

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم، فاحتكم  
الجميع إلى «هيئة تحكيم».. «فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار،  
خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، من كبارهم وأشرفهم -  
(وذلك بعد «أن استشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا».. أي  
استشار مؤسسة «النقباء الاثني عشر» - الوزراء - بعد استشارة  
مؤسسة «المهاجرين الأولين» - الأمراء) - فاجتمعوا. وقال لهم:  
إنني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من  
أمورك، فإنني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق.. خالفني



من خالفني، ووافقتني من وافقتني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي.. معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لأن كنت شلقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق..»

هذا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام في الاجتهاد.. فعمرو، أمير المؤمنين، هو من أعلام المجتهدين.. لكنه كماكم.. ومع اجتهاده.. هو واحد من المجتهدين وإن يكن رأس سلطة التشريع.. فهو يطلب من «هيئة التحكيم» - مؤسسة «النقباء الاثني عشر» - الوزراء المتوازيين أن تنظر في حثثيات وحجج وبيئات فريقى النزاع الفكرى دون اتباع لرأى الخليفة، فكتاب الله الناطق بالحق، هو الأولى بالاتباع.

ولقد نظرت «هيئة التحكيم» فى الأمر، فضوبت اجتهاد عمرو ومن معه - فى وجود «السنة العملية» المتمثلة فى قسم أرض خبير - وقالوا له: «الرأى رأيك، فنعم ما قلت ورأيت..»

وعند ذلك، كتب عمرو إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد.. كتب إلى سعد بن أبى وقاص فى المشرق: «أما بعد، فقد بلغنى كتابك، تذكر فيه أن الناس سألك أن تقسم بيتهم مغانمهم، وما أعاء الله عليهم فإذا أتاك كتابى هذا فانظر: ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شىء..»

وكتب إلى عمرو بن العاص - في مصر، بخصوص قسم أرضها - أن «دفعها حتى يعزوا منها جبل الجبلية - لأي الجنين في بطن أمه - كفاية عن الأجيال القادمة».

ويتعلق أبو عبيد القاسم بن سلام [١٥٧ - ٢٢٤ هـ - ٧٧٤ م - ٨٢٨ م] على هذا النص فيقول: «أراه أراد أن تكون قبلاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن عن قرن (أي جيل عن جيل)»<sup>(١)</sup> ومرة أخرى، ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان «شروط عمل حكم النص»، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد.. ولو عرض للمسلمين في عهد عمر أو بعد عهد عمر، اليوم أو في المستقبل واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة «بسمه قسم أرض خيبر»، لكان الواجب هو إعمال حكمها، وقسم أربعة أخماس الأرض بين المقاتلين.. فتلك أحكام في المعاملات الدنيوية، معلة بعلة، ومعلقة بالمتغيرات الدنيوية، تدور مع عللها وجوباً وعدمًا.. والعروة وثقى بين تخصصها وبين الاجتهاد<sup>(٢)</sup>.

فلا «جمود» على الحكم الأول، إذا لم يعد إعماله محققاً للمصلحة المبتغاة منه.. ولا «إعدام» لهذا الحكم، بتعميم

(١) أبو يوسف «كتاب الخراج» ص ٢٣ - ٢٧، ٣٥. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ وأبو عبيد القاسم بن سلام «كتاب الأموال» ص ١٣٦ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢) من الناس من يرى أن قسم النبي ﷺ أرض خيبر إنما هو على سبيل الجوار لا الوجوب، بدليل أنه قد فتح مكة عبثاً ولم يقسمها بين الفاتحين، وهذا الرأي يتجاهل الفارق بين مكة وخيبر، فمكة لم تقسم لأنها حرم الله، لا بتلك حتى تقسم بين الفاتحين، بل إن إيجار مساكنها حرام، لعدم جواز ملكيتها، فهي حرم للأمة جمعاء.

وإطلاق وتأييد.. لأن المعيار - في مثل هذه الأحكام الخارجية عن نطاق الاعتقاد والعبادات والتوابت الدنيوية - هو تحقيق المصالح التي ما جاءت هذه النصوص، ومن ثم الأحكام المستنبطة منها إلا لتحقيقها في حياة الناس وتدبيرهم لل عمران بشريعة الإسلام.

■ وزواج المسلم من الكتابية، رخصة مباحة أحلها الله سبحانه وتعالى، ونزل بذلك القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَحْلَلْنَا لَكُمْ الظِّمَاتِ وَطَعَامِ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَالْمُخَصَّنَاتِ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُخَصَّنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ابْتِمَوْهُنَّ أَوْزَرَهُنَّ مُخْصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا فَتَحْذِي أَخْذَانِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ خِطَّ غِمْلَةً وَهُوَ فِي الْأُخْرَى مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٥).

لكن واقعاً جديداً أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر ابن الخطاب، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة، ورجحت فيه كفة ميزاتهن - كنزوات - على بدويات شبه الجزيرة اللاتى تغلب الخشونة على الكثيرات منهن، ولاحت فيه مخاطرهن على الجماعة العربية المسلمة، التى تمثل، يومئذ، القوة الضاربة للدولة والكتيبة الحامية لدعوة الإسلام.. وهنا اجتهد عمر، فنصح وحيد - دون أن يحرم - ألا يتزوج المسلم بالكتابية، وذلك «مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات.. ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان فى الدولة، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء»..

نعم، لقد صنع عمر ذلك.. ويروى الطبري [٢٢٤ - ٣١٠ هـ - ٨٣٩ - ٩٢٣ م] عن سعيد بن جبير قوله: «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة، بعد أن ولاه المدائن، وكثرت المسلمات إنه قد بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن، من أهل الكتاب، فطلقها.. فكتب إليه (حذيفة): لا أفعل حتى تخبرني: أحلال؟ أم حرام؟ وما أردت بذلك؟.. فكتب إليه عمر: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلافة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسانكم.. فقال حذيفة: الآن.. فطلقها..»<sup>(١)</sup>

لقد اجتهد عمر فقال بـ«كراهة» ما رخصه القرآن وتحدث عنه في سياق الطيبات المباحة، وذلك لعلّه جدّت ومصلحة بدت، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآني، فقيد المباح، وكما سبقت إشارتنا، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص، ولا يلغى حكمه على نحو دائم، وإنما هو قائم يتلى، وحكمه «موجود بالقوة»، يعود إلى الأعمال مرة أخرى إذا زالت علّة التقيد، وبدت المصلحة المبتغاة منه، بزوال المضار التي طرأت، والتي لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب.

■ وكانت السنة النبوية في «الطلاق بلفظ الثلاث» تمضيّه طليقة واحدة، وقام على هذه السنة النبوية «إجماع الصحابة» في عهد الرسول ﷺ، وفي عهد أبي بكر وسنتين من حكم عمر.

(١) «فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب» ص ١٢٧، ١٢٨. جمع وتحقيق: محمد عبدالعزيز الهلاوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م. و«تاريخ الطبري» ج ٣ ص ٥٧٨ - حواشي سنة ١٤ هـ.



فلما رأى عمر إفراط الناس في «الطلاق بلفظ الثلاث»، أراد أن يصدّهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه، فكان اجتهداه الذي جعله يمضي «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلاقات، وعلى اجتهداه هذا يقوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاء عليهم» .

والأمر الذي يؤكد أن اجتهداه عمر في هذا المقام - وما مثله من كل اجتهداه مع النص - لا يلغى النص فيعدمه، ولا يلغى حكمه على نحو داعم. وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وعدمًا، على النحو الذي يبقى النص قائماً يتعبد به المسلم، ويدخل بحكمه دائرة «الكمون» فإذا عادت علقه والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى «البروز» والإعمال. الأمر الذي يؤكد هذا المعنى - الذي نلح على تأكيده - أن شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨هـ - ١٤٦٣ - ١٣٢٨م] عثداً رأى أن اجتهداه عمر بإمضاء «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلاقات، قد أصبح عاملاً من عوامل شيوع التمرق في الأسرة المسلمة، وكثرة التفريق بين الزوج وريحته وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر، اجتهد ابن تيمية - في اجتهداه عمر، الذي انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل في عهدي النبي ﷺ، وأبي بكر والمستئين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب... فكان اجتهداه، هو الآخر إدارة للحكم مع علقه وجوداً وعدمًا، وليس - في الحق - تخطئة لاجتهداه عمر، كما قد يظن

(١) فتاوى وأقضية عمر، ص ١٤٢، ١٤٣

■ وكان «عدد الضرب» في «حد شرب الخمر» - الذي نص عليه القرآن - قد بينته السنة النبوية، فحدّثته بالعدد أربعين. وفي الحديث الشريف «عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ أنه أتى برجل قد شرب الخمر فصره بجریدتين نحو الأربعين<sup>(١)</sup> وفعله أبو بكر».

فنحن هنا أمام «سنة عملية» تمثلت في فعل الرسول ﷺ قام عليها إجماع على عهدي النبي والصدیق.. فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضي تشديد العقوبة بزيادة «عدد الضرب» في حد الشرب، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى في هذا الأمر - مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه - وكانت ثمرة الاجتهاد الجديد البلوغ «بعد الضرب» إلى ثمانين بدلاً من الأربعين. يروى ذلك أنس بن مالك إكمالاً للحديث الذي أوردنا بعضه، فيقول: «فلما كان عمر، استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: كأخف الحدود، ثمانين. فأمر به عمر».

أما الإمام مالك، فإنه يروى في (الموطأ) ذات الصعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى، يقول: «عن ثور بن زيد الديلي، أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل؟ فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتترى»؛ فجلد عمر في الخمر ثمانين».

(١) وكلمة «نحو» لا تنفي التحديد، فالنحو، الحثل، والمقدان

(٢) رواه الترمذي

إنه اجتهد جديد، دعت إليه مصلحة استجبت.. ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين، فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم وجوذاً وعمداً. وإن شئنا الدقة فهو يدور معها «بروزاً - وإعمالاً» أو «كموناً - وإيقافاً»، أي «تنفيذاً» أو «وقف تنفيذ»!

■ وكانت الجزية حكماً شرعياً، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، على الكتابيين الذين يطبقون حمل السلاح، إذا رأت الدولة أن لا تشرکہم في الجندية، حفاظاً على الأمن والمصلحة، أو رغبوا هم في ذلك.. ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى. ويومئذ اجتهد عمر في تحديد مقدارها، فتراوح - وفق القدرة المالية - ما بين ثمانية وأربعين، أو أربعة وعشرين أو اثني عشر درهماً على كل كتابي مستجمع لشروطها..

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بنى تغلب، قيل له: إنهم عرب، وقد أعلنوا نفورهم - كعرب - من دفع الجزية، وألحقوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية - رغم الاختلاف في الدين - وهنا وجد عمر، كي يحقق المصلحة السياسية، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجي. اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بنى تغلب، وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها!

وبقيت نصوص الجزية، وبقي حكمها، عاملاً حيث يحقق عاقبة وحكمته والمصلحة منه. وموقوفاً إذا كان الضرر المحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله؛

■ وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن «تسعير» السلع، حتى عندما غلت أسعارها، واشتكى من غلائها الناس إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، لو سَعَرْت لَنَا؟ فقال: «إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر. وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياي في دم ولا مال»<sup>(١)</sup>

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها، اجتهد فيه الرسول ﷺ، فامتنع عن التسعير، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب، اجتهد هو الآخر، فبدت له في التسعير مصلحة. «فسَعَرَ». وقال لحاطب بن أبى بلتعة - وهو يبيع الزبيب: كيف تبيع يا حاطب؟ - فقال: مدين بدرهم.

- فقال عمر: تباعون بأبوابنا وأقنيتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟» بع صاعاً بدرهم، وإلا فلا تبع بسوقنا»<sup>(٢)</sup>.

لقد اجتهد عمر، مع وجود السنة القولية والعملية، فلم يقف عند حكمها، إنما لملاسات كانت لهذا الحكم، علمها هو، ولم يفصح عنها لفظ الحديث، أو للمصلحة التي استجدت ولم تكن في عهد الرسول ﷺ عندما امتنع عن التسعير

(١) رواه الترمذى وأبو داود والدارمى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) «فتاوى وأقضية عمر»، ص ٢٤٥.



■ وكان أبو بكر رضي الله عنه، يسوي بين الناس في العطاء، اجتهداً منه أن هذه التسوية هي المحققة للعدل في ظل قلة موارد بيت المال يومئذ. فلما ولي عمر بن الخطاب، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى، اجتهد عمر في أمر توزيع العطاء، واستقر الأمر على التمييز بين الناس في العطاء، وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام - بدءاً بنبيث النبوة - في سلم العطاء، فلما قيل له: إن في هذا خللاً مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبي بكر، قال: «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر، وإني لا أجعل من قاتل رسول الله قاتلاً، كمن قاتل معه»!

فلما مضت السنوات، ووجد عمر أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث تفاوتاً في الثروة لم يكن في الحسبان، وخشى مغيبته الاجتماعية، عزم على العودة إلى اجتهد أبي بكر، في التسوية، وقال - لما رأى المال قد كثر - : «لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل، وبقيت إلى الحول، لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجالاً واحداً، حتى يكونوا في العطاء سواء...» - ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه على العودة للاجتهاد القديم في التسوية وظل هذا الأمر موقوفاً حتى نفذه علي بن أبي طالب في خلافته، عندما سوي بين الناس في العطاء<sup>(١)</sup>

(١) ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى - ج ٢، ق ١، ص ٢١٢، طبعة دار التحزير القاهرة وأبو يوسف: «كتاب الخراج» ص ٤٦، ٤٧، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٧، ص ٣٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين التسوية، فالتمييز، فالتسوية،  
تبعا للمصلحة التي دار معها الحكم والعلة التي توجهاها  
المجتهدون الراشدون، رضى الله عنهم أجمعين.

\*\*\*

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المذهب الاسلامي، عن  
العلاقة - علاقة العزامة - بين «النص» و«الاجتهاد»، فيز  
المحدثون والاصوليون في نصوص السنة النبوية بين سنة  
العادة - وهي التي لا الزام فيها - وسنة العبادات التي لا تغيير  
لحكمها - بالاجتهاد - اذا تعلقن بالغيبات التي لا يستقل  
العقل بادراكها أو بالعبادات، ومن ثم لا يجوز الاجتهاد في تغيير  
حكمها وكذلك اذا هي تعلقن بالشوايت الدينية. لانتفاء دوران  
وتغير عليها. ميزوا بينها وبين السنة التي تتعلق بالفروع من  
المتغيرات الدنيوية. والتي هي «اجتهاد نبوي». فهذه تدور  
احكامها مع عللها وجوبا وعندما - على النحو وبالمعنى الذي  
تحدثنا عنه - فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد، تبعا لما  
يستجد من مصالح، لا بد وأن تتبعا لتحقيقها الأحكام

والناظر في كتاب الإمام القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس  
(٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام  
وتصرفات القاضى والإمام)، الناظر في هذا الكتاب يرى تقسيمه  
السنة النبوية إلى:

## (أ) سنة تشريعية:

(أى من الشرع) - تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته وبالنوايات الدنيوية.. وهذه أحكامها دائمة، لا يجوز معها اجتهاد التغيير.. وهى شاملة لكل تصرفات الرسول ﷺ، بالرسالة، أى بحكم كونه رسولاً، يبلغ رسالة ربه، وللفقائى النبوية، التى هى بيان للرسالة وللوحى؛ أى أنها شاملة للوضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ﷺ فى فروع المتغيرات الدنيوية.

## (ب) سنة غير تشريعية:

تتعلق باجتهادات الرسول فى فروع المتغيرات الدنيوية، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال، وكل ما يتعلق «بإمامته» للدولة الإسلامية.. أو بقضائه فى المنازعات، الذى هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع، وليس وحياً معصوماً. وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام..

فالقسم الأول من السنة (السنة التشريعية) تتلقاها الأمة من الشرع، دون واسطة، وتلتزم بها التزاماً بالرسالة، وذلك دون توقف الالتزام أو الاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد.

أما القسم الثانى (السنة غير التشريعية) والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدنيوية، أو قضاء بالاجتهاد لا الوحى، فى المنازعات - فإن ما يتعلق منها بالإمامة - سياسة الدولة فى مختلف ميادينها - لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت

والدولة القائمة فأجازته، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التي تغيتها نصوصه في عهد رسول الله ﷺ، وعهد دولته. وكذلك الأمر مع قضائه، ﷺ، في المنازعات بالاجتهاد، بناء على حجج أطراف النزاع. فالإقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر، الذي له إمضاؤه إذا اتسق مع حجج الأطراف الحاليين للنزاع - من البينة واليمين - وذلك حتى يكون محققاً للاجتهاد في سبيل تحقيق العدل الذي تغياه من ورائه رسول الله ﷺ، فهي إذن - (السنة غير التشريعية) - اجتهاد، لا تبليغ رسالة، ولا فتيا في الرسالة. تستأنف من جديد، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التي استهدفتها، فإن حققتها أمضيت كما هي، وإلا - بأن غابت شروط أعمال حكمها - كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامي الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة في هذا المقام

ويسبب من أهمية هذا التقسيم للسنة النبوية، وإمصاراة البعض فيه وفي نتائجها، فإننا نورد النص الكامل الذي صاغه فيه «الفقيه الأصولي المفسر المتكلم النظار المتفنين المشار الأديب» القرافي، في كتابه الذي أفرد له فن «الفقه والأصول وتاريخ التشريع» - كتاب «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»<sup>(١)</sup>.

(١) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلق عليه الشيخ عبد الفداح أبو عدة - انظر ص ١١، ٢ - طبعة حلب سنة ١٩٦٧م. وجدير بالذكر أن فكر القرافي في هذا الكتاب قد تباد به علماء كثيرون، حتى من خارج المذهب المالكي - عذهب القرافي - مثل القاضي علاء الدين الطرابلسي (٨٤٤هـ - ١٤٤٠م) الحففي - في كتابه «معين الحكام في تبيين بين الخصمين من الأحكام»، ويتفق فيه، أيضاً، كما سنشير - الإمام الحففي - الأصولي المحدث - ولي الله الدهلوي.



لقد أورد القرافي السؤال الخامس والعشرين، وهو

«ما الفرق بين تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام؟ أو الجميع سواء في ذلك؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق؟ أو الرسالة عين الفتيا؟»

ثم أورد الجواب على هذا السؤال، فقال:

«إن تصرف رسول الله ﷺ، بالفتيا، هو إخباره عن الله تعالى بما يجده من الأدلة في حكم الله، تبارك وتعالى.

وتصرفه ﷺ، بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، والرسالة هي أمر الله تعالى له بذلك التبليغ، فهو ﷺ، ينقل عن الحق الخالق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى، وورث عنه ﷺ، هذا المقام السحبتون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما ورث المفتى عنه ﷺ الفتيا

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتى والراوى، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه ﷺ، عن ربه وبين فتياه في الدين والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا: الرواية، ولا من الرواية الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا

وأما تصرفه ﷺ بالحكم، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ، «عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: جاء رجلا من

(١) الحكم هو القضاء

الأنصار يختصمان إلى رسول الله ﷺ، في حواريت بينهما قد درست، ليس عندهما بيعة إلا دعواهما، في أرض قد تقادح شأنها وهالك من يعرف أمرها، فيقال لهما رسول الله ﷺ: إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، ولم ينزل علي فيه شيء، وإني إنما أقضي بينكم برأى فيما لم ينزل علي فيه، ولعل بعضكم أن يكون ألحن - (أبلغ) - بحجته - أو قال: لحجته - من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فإني أقضي بينكم علي نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً (ظلماً) فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوق بها من سبع أرضين، يأتي بها سخطاً في عنقه يوم القيامة، فليأخذها أو ليدعها" دل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج بقوة اللحن بها.

فهو ﷺ في هذا المقام المنتهي، وفي الفتيا والرسالة متبع مبلّغ، وهو في الحكم أيضاً متبع لأمر الله تعالى له بأن يفتي الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه متبع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى، لأن ما فوض إليه من الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى.

وأما تصرفه ﷺ بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء

(١) النظام: الحديد، التي تحرك بها النار وتنفجر

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والبيهقي والترمذي وابن ماجه ومالك والامام أحمد

العفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

وهذا ليس دخالاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقق الحكم بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة، فصارت السلطنة العامة، التي هي حقيقة الإمامة، مهايئة للحكم من حيث هو حكم.

وأما الرسالة، فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه قَوْضٍ إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى إلى وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يُطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة.

وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة:

فما فعله عليه السلام، بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال المغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه. فكان ذلك شرعاً مقررًا لقوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا لَكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥٨].

(١) أي أن سنن التدبير للمتغيرات الدنيوية، هي مما يستأنف فيها الاجتهاد، دائماً وأبداً.

وما فعله، عليه السلام، بطريق الحكم، كالتملك بالشفعة، وقسوخ الأنكحة والعقود، والتطبيق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة، ونحو ذلك فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر<sup>(١)</sup>. اقتداء به عليه السلام لأنه عليه السلام، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده عليه السلام كذلك

وأما تصرفه، عليه الصلاة والسلام، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع ينقرر على الخلاق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه عليه السلام مبلّغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلق بين الخلاق وبين ربه، ولم يكن منسأنا لحكم من قبله ولا مرتبنا له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد التبليغ عن ربه، كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات، ثم تحصيل الاملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات لكل أحد أن يباشره ويحصل سببه، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشي حكماً، أو إمام يجزئ إذناً<sup>(٢)</sup>.

هكذا عرض القرافي قضية تقسيم السنة النبوية إلى التشريعية، وهي ما تعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا في موضوعات الرسالة، وإلى سنة غير تشريعية - هي التي تمثل

(١) أي أن تفسيره عليه السلام، فيها اجتihad مستأنف، من الغضاة، دائماً وأبداً.

(٢) القرافي (الإحكام في تبليغ الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام)



إنشاء الرسول ﷺ، واجتهاده، في قروع المتغيرات الدنيوية، التي لم يرد فيها وحى وبلاغ وشرع ووضع إلهي، بمبادئ ممارساته لشنون الإمامة - الدولة - والحكم - القضاء، وكيف أن أحكام السنة التشريعية ماضية، دون أن يتوقف إمضاؤها على حكم حاكم - (قضاء قاض) - جديد، ولا إذن إمام جديد، بينما أحكام السنة غير التشريعية لأبد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر، لتبين مدى توافر شروط أعمال أحكامها، فإذا توفرت أمضيت هذه الأحكام، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكماً جديداً يتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية، التي هي الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام.

ونفس هذا الفكر، وذات هذا الموقف - في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية - نجده عند المحدث والفقيه الأصولي المجدد المجتهد ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠ - ١١٧٦ هـ - ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) في كتابه المتفرد (حجة الله البالغة).. ففيه يقسم السنة النبوية - التي يسميها: «علوم النبي ﷺ» إلى قسمين:

(أ) ما سبيله تبليغ الرسالة - ويشمل علوم الآخرة وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العبادات، وبعضها وحى، وبعضها اجتهاد مبني على ما علمه الله من مقاصد الشرع، فهو بمنزلة الوحي. والموقف من هذا القسم هو التزام ما فيه من أحكام

(ب) ما ليس من باب تبليغ الرسالة، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي، ويشمل علوم الدنيا، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء وهذا القسم من السنة النبوية هو اجتهاد نبوي، يُستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذي قد يقضي إلى أحكام جديدة تقتضيها الحكم والعقل الغائية والمصالح الجديدة، على النحو الذي ضربنا له وعليه الأمثال..

أما نص كلام ولي الله الدهلوي، الذي ضمنه هذا الرأي، فإنه يسوقه تحت عنوان:

### (باب بيان أقسام علوم النبي ﷺ) ..

وتحت هذا العنوان يقول: اعلم أن ما روى عن النبي ﷺ وذوَر في كتب الحديث على قسمين:

أحدهما: ما سبيله سبيل «تبليغ الرسالة» وفيه قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

ومنه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحي، ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات<sup>(١)</sup> بوجود الضبط المذكورة فيما سبق. وهذه بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده ﷺ، بمنزلة الوحي، لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب

(١) الارتفاقات الاستثناء والاتكاء والمراد بالارتفاقات: التقدير والمعاسلات.

أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون. ومنه حكم مرسله ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضرارها، ومستندها - غالباً - الاجتهاد، بمعنى أن الله تعالى علمه قوانين الارتفاقات، فاستنبط منها حكمة، وجعل فيها كلية. ومنه فضائل الأعمال، ومناقب العمال، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد.

وثانيهما ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» وقوله ﷺ: «فإنني ظننت ظناً، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لم أكذب على الله»<sup>(١)</sup>.

ثمنه الطيب. ومنه: باب قوله ﷺ: «عليكم بالأدبم الأفرح»<sup>(٢)</sup>، ومستنده التجربة. ومنه: ما فعله ﷺ على سبيل العادة، دون العبادة، وبحسب الاتفاق، دون القصد. ومنه ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع، وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له حدثنا

(١) من رواية الحديثين مسلم وأبو داود والترمذي والدارمي والبيهقي وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) رواه مع اختلاف في بعض اللفظ الشامي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد.

أحاديث رسول الله ﷺ، قال: كنت جاره فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليّ فكتبت له. فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا. فكل هذا أحدثكم عن رسول الله ﷺ<sup>(١)</sup>.

ومنه: ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك من مثل ما يأمر به الخليفة من تعيينه الجيوش، وتعيين الشعار<sup>(٢)</sup>، وهو قول عمر رضي الله عنه: ما لنا وللرمل<sup>(٣)</sup>؟ كنا نترأى به قوماً قد أهلكهم الله - ثم خشي أن يكون له سبب آخر.

وقد حمل كثير من الأحكام عليه، كقوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه»<sup>(٤)</sup> ومنه حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والإيمان، وهو قوله ﷺ: لعلى رضي الله عنه: «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب»<sup>(٥) (٦)</sup>.



(١) في تحقيق كتاب الدهلوي تعليق - هذا نص - «أي لا أستطيع أن أذكر كل هذه الأمور. فكل هذا - بمعنى: أفكل هذا؟ - يعنى الاستفهام الإنكاري» - أي، ليس كل ما ذكره الرسول داخلاً في السنة التي أحدثكم بها.

(٢) أي الأعلام والرايات.

(٣) الرمل: الهرولة في المشي - دون الجري وفوق المشي المعتاد - وكان المسلمون - في السعي بين الحنفا والمروة - يظهرون به قوتهم أمام المشركين في غيرة الفصاء.

(٤) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد.

(٥) رواه الإمام أحمد.

(٦) الدهلوي «حجة الله البالغة» ج ١ ص ١٢٨، ١٢٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.



هكذا عرض الدهلوي القضية.. قضية السنة التشريعية.  
والسنة غير التشريعية، في علوم النبي ﷺ.

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية - قضية علاقة «النص»  
بـ «الاجتهاد»، عندما يكون «النص» قرآنًا وسنة، فلا شك أنها قد  
حصمت - من باب أولى - في غير صالح «العوام»، الذين أصفوا  
قداسة «النص» على اجتهادات القدماء، حتى ما تعلق منها  
بالأعراف التي تبدلت والعادات التي تغيرت.. وهي القداسة التي  
أسهم شيوعها في تكريس الجمود والتقليد، على النحو الذي أثقل  
خطأ الأمة وأعجزها، حتى الآن، عن الانعتاق من إسار التخلف،  
وعن النهوض لاستئناف تقدمها من جديد.

وإذا كنا ممن لا يستهينون بدعاوى أهل الجمود والتقليد -  
رغم تهاافتها - وممن يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل  
المسلم من إسار التقليد، لأهمية الاجتهاد في النهضة الإسلامية  
المرتبقة؛ لذلك أثرتنا أن نحاكم دعاوهم هذه إلى «نص» القرافي،  
ينكر فيه هذه الدعوى وإلى نص لابن القيم [٦٩١ - ٧٥١هـ =  
١٢٩٢ - ١٣٥٠م] يستنكر فيه ذات الدعوى، دعوى إنكار  
استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه القدماء!

يبدأ القرافي حديثه عن هذه القضية بإيراد «السؤال التاسع  
والثلاثون».. ونصه:

«ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي  
ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا

حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء، ويُفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة أو يُقال نحن مقلدون<sup>(١)</sup> وما لنا إحداث شرع، لعدم أهليتنا للاجتهاد، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟»

وبعد إيراد هذا السؤال، يقول القرافي في الجواب:

«إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فلحن بتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد. وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب.. بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عواندهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه. وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفتحه إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا..»<sup>(٢)</sup>

(١) القرافي «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام»

أما ابن القيم، فإنه قد عقد لهذه القضية فصلاً كاملاً في كتابه «إعلام الموقعين»، جعل عنوانه «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد». وقال فيه: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشتقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح، لا تأتي به، فإن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»<sup>(١)</sup>.



إذن فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية والمنهج الإسلامي - إذا وردت فيما هو معقول، يستقل العقل بإدراكه، من شئون عالم الشهادة، وتعلقن بما له حكمة وعلّة غائية من الأحكام. وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجوداً وعدماً، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها، وإنما للمصالح التي شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص التشريعية نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها!

(١) ابن القيم «إعلام الموقعين» ج ٢ ص ٢. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

تلك هي حقيقة موقف المنهج الإسلامي إزاء «النص» و«الاجتهاد»، رأينا أنه أبعد ما يكون عن الثنائية والانشطارية، التي تفتعل التقابل والتناقض العدائي بينهما، فتضحي بالاجتهاد لحساب الجمود على النص - عند قوم - وتضحي بالنص لحساب التأويل الفاسد - ولا نقول لحساب الاجتهاد - عند أهل الباطن والداعين إلى تاريخية النصوص.. وذلك دونما تمييز بين النصوص، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص.

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون - بإطلاق - الاجتهاد مع وجود النص، لا يقدسون - كما يحسبون - النصوص، وإنما هم يقدسون «أحكاماً شرعية» فقدت شروط أعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية - بمعناها الاصطلاحي - فلا خلاف عليها بين المسلمين

أما الذين يعصمون التأويل في كل النصوص، فإن تأويلهم هذا لا علاقة له بالاجتهاد الإسلامي - ففي النصوص الدينية - الوحي الإلهي.. والبيان النبوي لهذا الوحي الإلهي - هناك:

■ النصوص المتعلقة بالدين - غيبية وعبادات - والمتعلقة بثوابت الدنيا والاجتهاد في هذا القطاع من النصوص لا يتعدى الفهم والتفسير والتفعيد والتقنين..

■ والنصوص المتعلقة بفروع المتغيرات الدنيوية.. الاجتهاد فيها ومعها لا يتجاوز النصوص فيلغيا.. ولا يعدم الأحكام المستنبطة من هذه النصوص - وإنما هو اجتهاد في شروط



أعمال أحكام هذه النصوص، إذا توافرت شروط الأعمال  
أبضيت الأحكام، وإذا تخلفت شروط الأعمال أوقف أعمال  
الأحكام، وقام الاجتهاد الجديد بتقنين حكم جديد يحقق  
الحكمة والمصلحة فإذا عادت شروط الإعطاء الأولى عدنا  
إلى الحكم الأول».

وبهذا المنهاج الوسطي، تنتقى من ساحة الفكر الإسلامي  
الحاجة إلى «الجمود» على ظواهر النصوص.. وإلى «تاريخية»  
هذه النصوص..

إن الاجتهاد، هو طريق حياة العقل المسلم من «هاوية»  
الجمود» ومن «مستنقع التاريخية»، جميعاً.. وهو السبيل إلى  
الإقلاع الحضاري، والتجديد الفكري، انطلاقاً من ثوابت الدين،  
ومواكبة للمتغيرات، واستجابة للمستجدات.

## المصادر

- ابن أبي الخديد: «شرح نهج البلاغة» تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
- ابن رشد (أبو الوليد) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» دراسة وتحقيق: د. محمد عمار، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.
- ابن سعد: «الطبقات الكبرى» طبعة دار التحزير، القاهرة.
- ابن القيم: «إعلام الموقعين» طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.
- ابن منظور: «لسان العرب» طبعة دار المعارف، القاهرة.
- أبو عبيد القاسم بن سلام: «كتاب الأموال» دراسة وتحقيق: د. محمد عمار، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م.
- أبو يوسف: «كتاب الخراج» طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.
- التهانوي: «كشف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩٢ م.
- الجرجاني (الشريف) «التعريفات» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م.
- الدهلوي (ولي الله) «حجة الله البالغة» طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.
- السيوطي (جلال الدين): «أسباب النزول» طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢ هـ، «الإتقان في علوم القرآن» طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥ م.
- الطبري (ابن جرير): «تاريخ الرسل والملوك» تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف، القاهرة.

- عمر بن الخطاب: «فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب» جمع وتحقيق: محمد عبد العزيز الهلاوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م.
- الغزالي (أبو حامد): «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.
- القرافي (شهاب الدين): «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» طبعة حلب سنة ١٩٦٧م.
- محمد سعيد العشماوى: «معالم الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م، «الإسلام السياسى» طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م، «الخلافة الإسلامية» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠م، «جواهر الإسلام» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.
- محمد عمارة (دكتور): «الإسلام بين التثوير والتزوير» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م، «سقوط الغلو العلمانى» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.
- محمد فؤاد عبد الباقي: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» طبعة دار الشعب. القاهرة.
- نصر حامد أبو زيد (دكتور): «نقد الخطاب الدينى» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.
- مجلة «القاهرة» عدد أكتوبر سنة ١٩٩٢م ويناير سنة ١٩٩٣م.
- وينسك (أ. ي) وآخرون: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف» طبعة ليدن سنة ١٩٣٦م - ١٩٦٩م.

## الفهرس

٣	تجهيد .....
٩	النظرية الإسلامية في التأويل .....
١٥	علاقة النص بالاجتهاد .....
١٥	ضبط المصطلحات .....
١٩	رؤيتنا للقضية .....
٢٦	شواهد من الاجتهاد الإسلامي .....
٥٩	المصادر .....

## سلسلة «في التنوير الإسلامي»

- ١- الصخوة الإسلامية في عيون غربية
- ٢- القرب والإسلام
- ٣- أبو حيان التوحيدى
- ٤- دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضارى
- ٥- ابن رشد بين الغرب والإسلام
- ٦- الانتماء الثقافى
- ٧- تنصير العالم
- ٨- التعددية الروية الإسلامية والتحديات
- ٩- صراع القيم بين الغرب والإسلام
- ١٠- يوسف القرضاوى المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى
- ١١- تأملات في التفسير الحضارى للقرآن الكريم
- ١٢- عندما دخلت مصر في دين الله
- ١٣- الحركات الإسلامية رؤية نقدية
- ١٤- المنهاج العقلى
- ١٥- النموذج الثقافى
- ١٦- منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق
- ١٧- تجديد الدنيا بتجديد الدين
- ١٨- الثوابت والمتغيرات في اليقظة الإسلامية الحديثة؟
- ١٩- نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم
- ٢٠- التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد
- ٢١- فكر حركة الاستنارة وتناقضاته
- ٢٢- حرية التعبير في الغرب من سلمان رشدى إلى روجية خارودى
- ٢٣- إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين
- ٢٤- الحصارات العالمية تدافع أم صراع؟
- ٢٥- التنمية الاجتماعية بالغرب أم بالإسلام؟
- ٢٦- الحملة الفرنسية في الميزان
- ٢٧- الإسلام في عيون غربية «دراسات سويسرية»
- ٢٨- الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة أم تفتتت واختراق؟
- ٢٩- مييزات المرأة وقضية المساواة
- ٣٠- ثقافة المرأة وقضية المساواة
- ٣١- الدين والثروات والحدافة والتنمية والحرية

- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. سيد دسوقي
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. ريشيد عبد العزيز
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. سيد دسوقي
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. صلاح الصاوى
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. عبد الوهاب المسيرى
- د. شريف عبد العظيم
- د. محمد عمارة
- د. محمد عمارة
- د. عادل حسين
- د. محمد عمارة
- ترجمة / أ. ثابت عيد
- د. محمد عمارة
- د. صلاح الدين سلطان
- د. صلاح الدين سلطان
- د. محمد خاتمي



٣٢	مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د. محمد عمارة
٣٣	الغناء والموسيقى خلال أم حزام	د. محمد عمارة
٣٤	صورة العرب في أمريكا	ترجمة وتعليق / أ. ثابت عبد
٣٥	هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦	السنة والبدعة	تقديم وتحقيق / د. محمد عمارة
٣٧	الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق / د. محمد عمارة
٣٨	قصة المرأة بين التحرير والتمرير حول الأنثى	د. عبد الوهاب المسيري
٣٩	مركسة الإسلام	أ. منصور أبو شافعي
٤٠	الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وسلاح	د. يوسف القرضاوي
٤١	صورة الإسلام في التراث العربي	ترجمة / أ. ثابت عبد
٤٢	تحليل الواقع بحثهاج اللغات المزمنة	د. محمد عمارة
٤٣	القدس بين اليهودية والإسلام	د. محمد عمارة
٤٤	مارق المسيحية والعلمانية في أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د. محمد عمارة
٤٥	الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق	د. صلاح الدين سلطان
٤٦	الآثار التربوية للعبادات في العقل والوجدان	د. صلاح الدين سلطان
٤٧	السنة النبوية والمعرفة الإنسانية	د. محمد عمارة
٤٨	تطورات حضارية في القصص القرآني	د. سيد دسوقي
٤٩	الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين	د. محمد عمارة
٥٠	الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان	تقديم / د. محمد سليم العوا
٥١	عن القرآن الكريم	الشيخ / أمين الخولي
٥٢	في فقه الأقليات المسلمة	د. طه جابر علوان
٥٣	مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية	د. محمد عمارة
٥٤	مركسة التاريخ	أ. منصور أبو شافعي
٥٥	نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون	مستشار / طارق البشري
٥٦	السنة التشريعية وخبر التشريعية	محمد الطاهر بن عاشور
٥٧	شبهات حول الإسلام	الشيخ / علي الخفيف
٥٨	نحو طب نفسي إسلامي	د. محمد سليم العوا
٥٩	واقعا بين العالمية وتصادم الحضارات	د. محمد عمارة
٦٠	بناء المفاهيم الإسلامية	د. محمد عمارة
٦١	المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦٢	شبهات حول القرآن الكريم	د. محمد عمارة

د. فؤاد زكريا	٦٣- أزمة العقل العربي.
د. محمد عمارة	٦٤- في التحرير الإسلامي للمرأة.
د. محمد عمارة	٦٥- روح الحضارة الإسلامية.
الشيخ / محمد الفاضل بن عاشور	٦٦- الغرب والإسلام - افتراءات لها تاريخ.
تعليق وتقديم / د. محمد عمارة	٦٧- الساحة الإسلامية.
د. محمد عمارة	٦٨- الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانياً؟
د. محمد عمارة	٦٩- صلة الإسلام بإصلاح المسيحية.
الشيخ / أمين الكولي	٧٠- بين التجديد والتحديث.
تقديم / الإمام الأكبر الشيخ /	٧١- الوقف الإسلامي والتنمية المستقلة.
محمد مصطفى المراعي	٧٢- الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن الكريم.
تهذيب / د. محمد عمارة	٧٣- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر.
د. سيف الدين عبد الفتاح	٧٤- إسلامية المعرفة ماذا تعني.
تقديم / د. محمد عمارة	٧٥- الإسلام وضرورة التغيير.
د. إبراهيم البيوعس غانم	٧٦- النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود.
تقديم / د. محمد عمارة	٧٧- مناقضة علم الغيزياء لفرضية التطور.
د. سيد دسوقي حسن	٧٨- الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية.
د. محمد عمارة	
د. محمد عمارة	
د. محمد عمارة	
د. محمد عمارة	
د. محمد عمارة	
أورخان محمد علي	
د. محمد عمارة	

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)

وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع، [www.enahda.com](http://www.enahda.com)





## إلى القارئ العزيز ..

### فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامى» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| • د. محمد عامر          | • المستشار/ طارق البشرى |
| • د. سيف عبد الفتاح     | • د. محمد سليم العوا    |
| • أ. فهمى هويدى         | • د. يوسف القرضاوى      |
| • د. سيد دسوقي          | • د. كمال الدين إمام    |
| • د. عبد الوهاب المسيرى | • د. شريف عبد العظيم    |
| • د. عادل حسنين         | • د. صلاح الدين سلطان   |

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

